

現代ユダヤ人神学者にとっての課題であるユダヤ世俗主義 (Jewish Secularism)

—ダヴィッド・ハルトマンの思想事例[※]—

エイナット・ラモン (Einat Ramon)

要旨

現代のユダヤの宗教的思想家（正統派 Orthodox と非正統派 non-Orthodox の両方）のなかでもダヴィッド・ハルトマン（1931年～、エルサレム）はユダヤ世俗主義 (Jewish secularism)（主としてイスラエル人）を宗教的「ユダヤ教」(religious Judaism) にとっての対等のパートナーとして見ることに最も積極的な人物である。最初に20世紀のユダヤ人の宗教的考え方と宗教的思想家の目に映る世俗的ユダヤ人 (secular Jew) と世俗的「ユダヤ教」(secular Judaism) の現状に関する他の思想家の見解について述べる。その後、ハルトマンの著書に暗示されている世俗主義 (secularism) についての様々な定義を、世俗主義の現象に対する彼の姿勢の変化と併せて示していく。世俗主義についてのハルトマンの様々な定義と世俗主義に対する彼の反応に沿ってこの考察を進めていくことにより、彼の宗教的思想から浮かびがる重要な神学的革新が明らかになっていくであろう。世俗的「ユダヤ教」(secular Judaism) に関するハルトマンの記述を検討することによって、宗教的ユダヤ人と世俗的ユダヤ人が相互に尊重し合い、倫理的価値観を共有して欲しいという真に多元的な立場が見えてくる。

キーワード：ダヴィッド・ハルトマン、ユダヤ世俗主義、宗教的ユダヤ教、世俗的ユダヤ教、多元的な立場

現代におけるユダヤの人々の世俗化はこれまで、そして今も尚、様々な学派の宗教的ユダヤ人の思想を混乱させ、これらの学派に課題を突きつける原因となっていると同時に、他派に対してどの程度の寛容性と容認性を持っているかを試すための試金石でもある。過去数世代にわたって近代のユダヤの宗教的思想家たちは、異端者または邪悪な人間と同じくらい自分自身を宗教的に明確にしない（あるいは「捕らわれの幼児」と同じくらい自分自身のアイデンティティが欠けている）ユダヤ人について言及したユダヤ法の前近代のカテゴリーと、自らの自由な選択に由来する倫理的かつ人間主義的な信念と価値観の明確な体系に固執する人を世俗主義者とみる西洋のアプローチとの狭間で自分たちが板ばさみになっていると考えてきた。相反するこの2つの世界観を、特にイス

ラエルの政治的現実のなかで調和させることは難しいため、論争や分裂が生じ、伝統的イデオロギーと西洋近代的イデオロギーの2つの柱を弁証法的に融合させようとする独創的な神学的立場が採用されたものの、その成果は限られたものでしかない。

本論文では現代のユダヤの宗教的思想家（正統派 Orthodox と非正統派 non-Orthodox の両方）のなかでもダヴィッド・ハルトマン（1931年～、エルサレム）がユダヤ世俗主義（Jewish secularism）（主としてイスラエル人）を宗教的「ユダヤ教」（religious Judaism）にとっての対等のパートナーとして見ることに最も積極的な人物であることを主張したい。最初に20世紀のユダヤ人の宗教的考え方と宗教的思想家の目に映る世俗的ユダヤ人（secular Jew）と世俗的「ユダヤ教」（secular Judaism）の現状に関する他の思想家の見解について述べる¹⁾。その後、ハルトマンの著書に暗示されている世俗主義（secularism）についての様々な定義を、世俗主義の現象に対する彼の姿勢の変化と併せて示していく。世俗主義についてのハルトマンの様々な定義と世俗主義に対する彼の反応に沿ってこの考察を進めていくことにより、彼の宗教的思想から浮かび上がる重要な神学的革新が明らかになっていくであろう。世俗的「ユダヤ教」（secular Judaism）に関するハルトマンの記述を検討することによって、宗教的ユダヤ人と世俗的ユダヤ人が相互に尊重し合い、倫理的価値観を共有して欲しいという真に多元的な立場が見えてくる²⁾。この立場を構築するなかで、ハルトマンは超正統派（Ultra-Orthodox）と近代との両方の正統派神学者に強く見られる宗教的優越感と傲慢な態度を攻撃している。さらにハルトマンは、ユダヤ教法規の権威を受け入れないユダヤ人によるユダヤ法についての伝統的な前近代的定義を現代の世俗的現実に適用することの妥当性を認めることを拒否している。

にもかかわらず、ハルトマンの宗教的思想から同様に浮び上がってくる世俗主義に対するかなりのアンビバレントな姿勢からは、次のような質問が提起されることが明白である。即ち、神との関係のモデルが神と人類との間の結婚と愛情の契約のメタファーであるとすれば、特にイスラエルの人々とその神との間で契約が取り交わされているという意識に基づき、神への信仰に焦点を当てないユダヤ人のアイデンティティーに対して宗教的思想はどのくらいの範囲まで敬意を払うことができるのか。ユダヤ世俗主義（Jewish secularism）に対するこのアンビバレントな姿勢をハルトマンが超克できるかどうかは、イスラエルの世俗的「ユダヤ教」（secular Judaism）に見られる独特の積義的側面をハルトマンがどの程度認識しているかにかかっていると私は思う。そのため、本論文の最後の部分ではユダヤ教の経典の世俗的な積義的側面について考察する。結論として、ハルトマンの著書がユダヤの人々の現在の精神的課題に対する答えを出すに当たってこの世俗的な積義的アプローチとの真の協力をどの程度認めているか、あるいは奨励

しているのかを考察していく。

この論文のなかで私は、異なる2つの意味での世俗主義の概念について述べる。1つは普遍的な意味での世俗主義であり、独立した基盤における倫理観の定義を伴う知的な立場であり、宗教的象徴や民族国家が欠如しており、宗教の自由と宗教からの自由を求めて闘い、理性によって人間にとっての適正な道を決め、経験によって吟味し、人間主義によって確認されることを切望するイデオロギーである。この定義に従うと、世俗主義は、無神論が宗教と違って未知なるもの、即ち、神の存在や来世などの存在の問題に対しては無関心であるという点で無神論とは異なるものである³⁾。社会学的意味では、世俗主義の倫理的立場は、空間、時間、人的資源、経済的資源が宗教的組織の管轄を逃れ、また過去においてそれらを規制していた宗教的支配力からも解き放たれ、そうした資源が神学的訓練ではなく、何らかの職業的訓練を受けた権威ある人たちに与えられるような社会的状況の創設を伴うものである。この理解に従うと、世俗主義とは宗教を、全てを支配する力から社会秩序のなかで特徴ある区画を占めるものへと変貌させるものである⁴⁾。

第二の意味における「世俗的な人々」(the “secular”) という概念はユダヤのコンテキストと関連している⁵⁾。この定義に従うと世俗主義は、「ユダヤ教」(Judaism) の經典的解釈的積義、主として聖書についての解釈だけでなく、ラビのユダヤ教、即ち、ミシュナー、タルムード、カバラー (ユダヤの神秘主義)、あらゆる世代にわたるユダヤ哲学の解釈の代替となる積義の立場を提唱するものとなる。世俗主義者であるユダヤ人の立場は必ず、普遍救済論者の世俗主義理解を必要としており、そうした理解からインスピレーションと権威を引き出している。世俗的な人間主義が倫理観の基礎を、独立した理性ある要素に置くように、世俗的「ユダヤ教」も、宗教的信仰または何らかの宗教的権威についての容認とは関係なく、「ユダヤ教」の基礎を論理的根拠に置こうとする。このことから、世俗的「ユダヤ教」あるいは「ユダヤ教」は文化として定義されることになる。近代的ユダヤ人の意識においては、この定義は主にアハド・ハアム (1856～1927年) の世俗主義的シオニスト思想と同一視される。

シオニスト思想の歴史についての研究から明らかにされてきたように、シオニズム運動の発足当初は、「ユダヤ教」を文化であるとする革命的な定義は、正統派 (Orthodox) の宗教的シオニズムと世俗主義の「文化的」シオニズムとの間に根本的な分裂を生じる恐れがあった⁶⁾。シオニズム運動の課題から文化的問題を切り離し、政治的活動に焦点を当てることにし、これについて世俗主義者と正統派に属する人々が合意することができたため、この分裂は回避された。にもかかわらず、この100年間にわたる論争は今日に至るまでユダヤ人とイスラエル人を囲む環境のなかで絶えず繰り返され、更なる論争

をかき立てている原因となっている。宗教的言語から国家的で公的な慣用語へと、限りなく多様な意味（シオニズムとユダヤ世俗主義との密接な関係を引き出せるような意味）、内容、価値観、シンボルをもつことを可能にする「市民宗教」へと、超越的次元を欠く形で「ユダヤ教」を解釈し直したことは、ユダヤ人の歴史のなかで最も刺激的で困難な革命の1つであった⁷⁾。世俗的「ユダヤ教」の性質と立場に関するハルトマンの思想に内在する緊張は、「ユダヤ教」を宗教的本質として理解する立場と、「ユダヤ教」をユダヤ人の精神的創造の集大成とみる世俗主義的立場との間で現在も行なわれているこの論争の層をさらに厚くする。

1. 現代のユダヤ人の宗教的考え方におけるユダヤ世俗主義(Jewish Secularism)と関連づけるための神学的モデル

現代ユダヤ人の宗教的考え方を考察するなかで、私たちはユダヤ神学と世俗的ユダヤ人との関係を示すいくつかのモデルを区別することができる⁸⁾。意外なことにこの簡単な考察から、相対立しているもののある種の結合、より正確に言うと、東と西と同じくらい正反対の立場にあると思われる思想家の驚くべき合体が見られ、これらの思想家が今なお、ユダヤの人々における世俗主義に関して似たような立場を取っていることがわかる。

最初の立場は、世俗主義に対して敵意を持つ立場であり、世俗主義を宗教上の罪であり、宗教的世界の対極にあるものとみなす立場である。この立場は一方ではサトマー派ハシディズムやナトゥッレー・カルターなどシオニズムに反対する超正統派（Ultra Orthodox）に共通するものであり、他方ではイシャヤフ・レイボヴィッツ（1903～1994年）に共通する立場である⁹⁾。違いは、これらの超正統派とは反対に、レイボヴィッツは、彼自身の宗教的世界観とは正反対の見解をもっている「宗教的罪人」、即ち、便利さのために行動する人たち（*le-te'avon*）と反宗教的悪意に駆り立てられた人たち（*le-hakh'is*）と協力するためにシオニストとしてのイデオロギーを意識的に選択することを強調していることである。

第二の立場は、世俗主義のプラスの内容を無視するものであり、20世紀中頃にリトアニアの超正統派の指導者であったラビ・イザヤ・カレリッツ（“*Hazon Ish*”, 1878～1953年）が体系化したアプローチである。カレリッツはイスラエルの初代首相であるダヴィッド・ベングリオンとの対話のなかで世俗主義に言及し「空っぽのワゴン」、即ち、プラスの価値観もマイナスの価値観もない世界であると述べている。この世界観に従うと、世俗的ユダヤ人は「捕らわれの幼児」であり、精神的自覚に欠けており、自分

の行動に対して責任を負わない人である。この超正統派父権的立場にある種の活路を見出す人たちがおり、これらの人たちは世俗的ユダヤ人 (the secularist) を罪人ではなく、空っぽの器としてみなすという点で、超正統派父権的立場が示しているのと同様の寛容さを世俗主義者に対して示している¹⁰⁾。

第三の立場は有機的かつ階層的なものであり、世俗世界を最下層ではあるが、階層的宗教制度の有機的な部分として組み込む立場である。この世界観に従うと、弁証法的に世界を完璧なものへと進化させるためには世俗主義は過渡的ではあるが必要な段階である。甚だしい差があるにもかかわらず、このアプローチは一方では正統派の宗教的シオニズムの中心的指導者であるラビ・アブラハム・イサク・ハコーヘン・クック (1865～1935年) によって支持され、他方ではユダヤ神秘主義の優れた学者であるゲルショム・ショーレム教授 (1897～1892年) によって支持されている。ラビ・クックの著書にはそれについての多くの表現があるが、その1つは「隠れたものが世界を支配しており…。隠れたものが意識の限界の向こう側にあるその科学的で倫理的な活動を行なうという理由だけで合理主義は発展する¹¹⁾」というものである。ラビ・クックと同様にショーレム教授も様々な著書のなかで、世俗主義はシオニズムにおける過渡的段階にすぎないという見解を示している¹²⁾。1974年にショーレム教授は「シオニズムは表向きには世俗主義を標榜しているが、シオニズム自身には宗教的内容が含まれていると私は確信している…。シオニズム運動の世俗的性質は常に、宗教的な質問の関与を否定してきたが、この質問を避けて通ることはできない¹³⁾」と書いている。

この弁証法的立場とは反対にラビ・ソロヴェイチク (1903～1993年)、ラビ・ライネス (1839～1915年)、ラビ・ウジエル (1880～1953年) をはじめ、シオニストとして知られている正統派ラビの考え方の特徴は、世俗的な価値体系を部分的に否定するものであり、「二元論的」アプローチとして知られている¹⁴⁾。このアプローチは、正統派の宗教的シオニズムのラビによれば、宗教的ユダヤ人と世俗的ユダヤ人が共有する「ユダヤ教」内部の重要な層を形成する「ユダヤ教」の国家的側面とのイデオロギーの一体感に基づいて世俗的ユダヤ人との協力を提唱したものであった。このことからラビ・ソロヴェイチクの表現を借りれば「運命の契約」という感覚となり、世俗的なシオニストによって政治的レベルにおける積極的な協力へとつながっていく¹⁵⁾。しかし、この契約という感情と併せて、異端としての世俗的な文化的・倫理的立場の定義は確固として維持されている¹⁶⁾。こうした状況のなかで、レイボヴィッツは「二元論的」立場の提唱者ではなく、超正統派のサトマール・ハシディズムのグループに分類されるのではないかという疑問がわくかもしれない。実際のところ、レイボヴィッツとこれらの他の思想家との違いは非常に微妙で、特にレイボヴィッツをシオニストとすることはレイボヴィッツ

エイナット・ラモン：現代ユダヤ人神学者にとっての課題であるユダヤ世俗主義（Jewish Secularism）

をこれらの思想家のなかに入れることになると思われる。しかし、正統派の宗教的シオニストであるラビとは違って、レイボヴィッツはナショナリズムをユダヤ教の実質的な部分として定義することを拒否した。彼の考えではこのことは専ら、神の国を受け入れること、そしてトーラーとその命令ミツヴァーの実行と関係している。1972年に彼は「強調しておかなければならないのは、宗教的観点からみると国家統合は聖なる行為ではない。何故なら、宗教的にみてナショナリズムと愛国心に至上の価値があるとは認められないからである¹⁷⁾」と書いている。

最後に、信仰心と倫理的で人間主義的な世俗主義の間におけるアイデンティティーを主張する世俗主義への第五の宗教的立場について述べなければならない。このアプローチについては未だ詳細な研究は行なわれていない。その理由はこのアプローチが非正統派（non-Orthodox）の宗教的立場の特徴を示すものだからであろう。このため、私は本考察ではこのことに、より多くのスペースを割くことにする。この立場は非常に異なる2人の思想家であるラビ・モルデカイ・カプランとラビ・アブラハム・J・ヘシェル（1902～1972年）を区別するものであると同時に結びつけるものでもある。両ラビは共に、20世紀においてニューヨークの「ユダヤ教神学校」の教授であった。カプランはシナイにおける啓示の意味の現代的な解釈についての著書 *The Meaning of God in Modern Jewish Religion*（1938年）のなかで、宗教的な人々と世俗的な人々との違いと対立についての問題を次のように考察している。

「自分たち自身が非常な危険を冒し、犠牲を払って社会的改革運動や人間主義的利益に共鳴し、人生のあらゆる悲劇的な無駄や醜さにもかかわらず、人生における価値ある経験を享受し伝える人たちは宗教を信じる人に分類しなければならない。彼らが何を考えているかに関係なく、彼らは神の目撃者として行動しているのである¹⁸⁾」。

カプランによると、信仰心は「自然と超自然の間の区分についての認識」—即ち、超自然である神への信仰—では表現されないが、贖罪活動、世界状況の改善、そして邪悪さや不完全さが確認されるにもかかわらず人生の価値を認識することにその人生を捧げることのなかで表現される¹⁹⁾。カプランによると、この意味で、超自然的な神の存在を否定する人、そして俗に「無神論者」と言われる人は世界における包括的であらゆるものを含む倫理的なビジョンを認識するために信じ行動する限り、宗教的な人間である。イデオロギー的にはカプランと対立する人物であるアブラハム・J・ヘシェルもホロコーストで殺された東欧のユダヤ人への1945年の追悼文のなかで同じようなことを述べているのは意外であり、興味深い。この追悼文は彼の初期の著書の1つである *The Earth is the Lord's* に記載されている。

「ハスカラー啓蒙活動、シオニズム、ハルツィーム開拓者運動、ユダヤ社会主義が起きた。自己犠牲、人々に

に対する愛、聖なる名の神聖化が現代のユダヤ人のなかに、助けるために苦しもうとする気持ちと共にどの程度確認されるだろうか。敬虔なユダヤ人の熱意は彼らの解放された子孫に引き継がれた。ユダヤ教敬虔主義者たちの熱意と切望、ユダヤ神秘主義者たち (kabbalists) の禁欲的な頑固さ、タルムード信奉者の容赦ない論理は近代のユダヤ運動の支持者のなかに蘇った。新しい理想に対する彼らの信仰に長年の愛国心が注入された。彼らは合理主義のメッセージのなかに「天の娘」(daughter of heaven) を、そして復活したヘブライ語のなかに聖なる神殿を、「母国語」であるイディッシュ語のなかに「ユダヤ教」の真髓を読み取ることができた。…古代の教派とは違って、現代的なものを採用するために古いものを捨てなければならぬと感じた人たちや、さらに革命の推進力によって伝統から程遠いところに行った人たちでさえ、この人々からの絆を切ることはしなかった。ほとんど例外なく、彼らは共通の信仰を維持してきた。彼らの魂には贖いに対する強い願いが持続していた²⁰⁾」。

ヘッセルは後の著書のなかで合理主義的で世俗的な西洋文化を攻撃し、近代の暴力的なプロセスはそうした西洋文化に責任があると考えている²¹⁾。しかし東欧のユダヤ人について記述するに当たって彼は宗教的ユダヤ人と世俗的ユダヤ人の相違を無視し、信仰心と大儀に対する敬虔な献身は類似したものであるかのように述べている。世俗的観点からすると、ヘッセルとカプランの立場は、最終的な分析では世俗的「ユダヤ教」より宗教的「ユダヤ教」を優先させる階層的価値体系がしみ込んでいる前述の4つの立場より倫理的には有利であることは間違いない。これらの宗教的立場から派生したものが、ユダヤ人の精神面かつ教育面の究極の指導者はユダヤ教を遵守するユダヤ人であって、世俗的なユダヤ人ではない(ましてやユダヤ女性でない)という認識である。

この批判は、世俗的な革命への熱意に対して多大の敬意を表明する一方で、現存する、見識ある宗教リーダーシップが代わりに浮上してきて、ユダヤの人々を純然たる祝福と善意へと導くであろうという期待を表明するショーレムとクックの弁証法的な立場にも当てはまることを強調すべきである。世俗的ユダヤ人—即ち、宗教的ユダヤ人と等しい価値観を持つものとしての、公益のために行動する革命的ユダヤ人、知的ユダヤ人あるいはシオニスト—についてのヘッセルとカプランの認識は、そうした世俗的ユダヤ人と宗教的な人との違いを否定することによってこの階層性を全く無効なものにする。ヘッセルやカプランの観点からすると、自らの人生を世界の改善に捧げ、人々の心のなかに世界の改善を実現したいという願いを吹き込むことに捧げる楽観的な人は皆、「異端者」(heretics) が出現したこの危機状態にある世代のみならず、全ての世代にとって精神的指導者に値する。

しかし、この観点にはそうした利点と併せて限界も見られる。その限界とは、宗教的

ユダヤ人と世俗的ユダヤ人の違いを完全に曖昧にすることで、いずれか一方の異なる自己定義の可能性を否定し、宗教的立場と世俗的立場を不明確にし、その結果、双方の立場が筋の通った論争をする場合の切れ味が削がれるだけでなく、両者に実りある結果をもたらす可能性まで排除してしまうことである。

ハルトマンは（必ずしも成功はしなかったものの）上述の5つのアプローチ全ての限界を回避しようとしていることがわかる。「この国家を建設した世俗的シオニストをその文化環境によって、あるいはその生い立ちによって剥奪され、誤った方へと導かれた子供として見ることはできない²²⁾」。ハルトマンはその著書である *Conflicting Visions* の序文のなかで、世俗主義者に対する正統派の冷淡な態度に異議を唱えている。ハルトマンは、イスラエルの社会的論争についても世俗的ユダヤ人の文化について認識も理解もしていないアメリカ人読者に対して、多くの世俗的ユダヤ人は自分たちを精神的に途方にくれた存在とは考えていないし、トーラーが示す道に戻ろうともしていないことを強調している。レイボヴィッツと同様に、ハルトマンも正統派のコミュニティ（the Orthodox community）、特に超正統派のコミュニティ（the Ultra-Orthodox community）は軍事防御、国家の建設および強化の任務を世俗的ユダヤ人に背負わせることによって彼らのある種の「安息日の異教徒（Shabbos goy）」に変えてしまっており、世俗的ユダヤ人が仕事をし、自分や子供たちの人生を犠牲にすることで正統派の宗教的ユダヤ人は戒律を実行することに専念しやすくなっていると非難している²³⁾。しかし、レイボヴィッツや他の現代のユダヤ人宗教思想家と違って、ハルトマンはイスラエルの世俗主義者は、過去においてユダヤ人の人生を規定してきたユダヤ教法規に替わる重要なものを作り出したことも強調している²⁴⁾。世俗主義者の活動に対して大いなる尊敬と敬意を表しながら、彼はこれらの非常に異なり独立しているが対等である二つのグループの間で契約を結ぶことを望んでいる。そうすることによってその二つのグループの中において、宗教的なことや世俗的なことについての倫理的意識が共有されるであろう。例えばハルトマンが望むような倫理意識とはユダヤ賢者の物語の知識の宝庫からインスピレーションを引き出すが、共有の神学的方向付けを受け入れるかどうかには依存しないものとなる²⁵⁾。これらの言葉で描かれる原理に基づいたイメージは、宗教的アプローチが欠点はあるものの包括的アプローチであると同様に、世俗主義者の世界観のなかにも欠点はあるものの包括的アプローチがあることを認めるものである。ハルトマンはこれらの欠点について躊躇なく批判している²⁶⁾。

2. 合理主義的で多元論的なアプローチの出典—マイモニデスについてのハルトマンの理解

ハルトマンは、中世のユダヤ人哲学者であるモーゼス・マイモニデスの人柄と考え方を考察し、特にマイモニデスがアリストテレスのニコマコス倫理学を採用している点を見れば、基本的な神学的想定条件を共有していないユダヤの人々の間の様々なグループのための、ハルトマンの言葉を借りれば「共有の精神的言語」を求めるこの世界観をマイモニデスも認めていたことがわかると述べている²⁷⁾。ハルトマンがマイモニデスを、科学的知識だけでなく倫理的知識も含め、神やその法律についての理解に関する特別な啓示的知識に立脚した、ユダヤ人哲学者・神学者にとってのモデルとしていることから、マイモニデスに関するハルトマンの様々な研究における中心テーマが浮かび上がってくる。

トラーの外から得られた知識は宗教的な人たちにとって見当違いのことではないという主張がハルトマンの考え方や研究の全てに金糸のように貫いている。ハルトマンは近代性との闘いの結果であり、外部知識を科学的知識とテクノロジー的知識にのみ厳密に関連させて外部知識を制限している正統派の立場を躊躇なく批判している。ハルトマンによれば、マイモニデスの考え方は「ユダヤ教法規を遵守するユダヤ人は伝統に関係なく文献から得られる知識によって物語にアプローチすることができる」ことを証明している²⁸⁾。ハルトマンが考えるモデルとしてのマイモニデスに忠誠を尽くすことによって、ハルトマンはユダヤ正統派コミュニティが啓示についてのユダヤ正統派の理解の外にある倫理的で知的な声に耳を傾けることを要求している。「伝統によって明示的に表現されていなくても、ユダヤ教法規を遵守するユダヤ人が認識しなければならない正統で重要な事柄は数多く存在する²⁹⁾」。

そのため、マイモニデスによってハルトマンは、権威に対する無条件の服従ではなく理性に根ざしたコミットメントと³⁰⁾、「理解度と真実についての普遍的な規準を通して『ユダヤ教』を理解する能力によって育まれた」宗教的感受性をもつ宗教的な人間のイメージを描くことができる³¹⁾。このモデルを踏まえて、ハルトマンは近代における「エルサレム」と「アテネ」の統合という課題、「シナイにおける啓示が暗黙のうち何を要求するものであったかについての幅広い理解を提供する」可能性がある統合という課題を明確にしている³²⁾。

世俗主義をリベラルな倫理観とするハルトマンの定義は、中世の時代にマイモニデスが創出したものに類似する文化的統合を現代において創出したいというハルトマンの切なる願いに由来するものである。リベラルな倫理観とそれらから派生する合理主義、宗

教の自由、多元論、批判などの一連の価値観は、ハルトマンにとってはマイモニデスが採用したニコマコス倫理観に共通する現代における特別な啓示的内容である。しかし、倫理観に対するこの批判的で現代的なアプローチを全面的に採用することによって要求されるように、ハルトマンは「ユダヤ教」についての彼の理解の枠組みのなかにそれらを組み込むだけでは、あるいは「ユダヤ教」とリベラルな倫理観との相反を解決するためにそれらを組み込むだけでは満足していない。彼は、マイモニデスを超えて、更なる一歩を踏みださざるを得ないし、以下で詳細に述べるように伝統的なユダヤ倫理観の部分より、この外部的な倫理体系を優先せざるを得ないのである。

3. リベラルな倫理的教義としての世俗主義

そのため、自分の恩師であった故ラビ・ジョーゼフ・B・ソロヴェイチクの考えをハルトマンが拒否する最大の理由はこの倫理的問題にある。ソロヴェイチクは、倫理観は宗教のレベルの高さと較べると劣っていると考えていることが窺える³³⁾。ここでも再び、マイモニデスのユダヤ教法規の積義にアリストテレスの倫理観を含むという先例に倣って、ハルトマンは特に他の宗教や信仰を持つ人たちとの対話を通して、表現されている世俗的で人間主義的な倫理的規範の内面化に宗教的注意を向けることを要求している³⁴⁾。ソロヴェイチクがすべての「威厳ある」コミュニティを攻撃し、信仰心のあるユダヤ人の孤独を持ち上げていることによって、正統派コミュニティは「真面目で道徳的な批判とは何か」ということに対して無関心で排他的になっているとハルトマンは言う³⁵⁾。

ハルトマンはソロヴェイチクをユダヤ教の戒律を守らない、功利主義かつ利己主義で野心的な人々の代表であるとして批判しているため、人間主義的倫理観と相対して自らの立場には傲慢さが無いことを繰り返し強調している。ハルトマンはその著書 *A Living Covenant* の最初の部分で「私は、倫理体系は神の啓示の権威の上に築かれなければならないと主張してはいない³⁶⁾」と述べている。この論調はさらに発展し、同書の最後の部分ではさらに力強くなり、ハルトマンは次のように述べている。

「私は、人としての責任を果たし尊厳を保つために人生を契約へと方向づけることが優位であり必要であると主張しているのではない。「ユダヤ教」について考える場合、無神論者が世界のなかで道徳的尊厳と思いやりを持って行動するという事実を私は無視することができない。現代の多くの宗教思想家とは対照的に、世俗的人間主義は現実味があり、道徳的に筋の通った立場であると私は考える。キリスト教のなかに伝統的にみられるユダヤ教法規の「ユダヤ教」に対する批判も、スピノザにみられる道徳的批判も

共に説得力がないと主張しているだけなのである。人間生活へのアプローチとして、イニシアチブ、知的自由、責任、個人的な適性と尊厳の感覚を奨励するアプローチは多種多様にある。これらの価値観を持つためには信仰が必要だと言っているのではなく、「ユダヤ教」が契約した神を信仰するからといって、これらの価値観に反駁する必要もこれらの価値観を損なう必要もないと言っているだけなのである…ユダヤ教法規がユダヤ人に対して期待しているのは、神に奉仕しようとする献身的意欲だけでなく、内省的で繊細で、そして決定的に重要な意味をもつ道徳的な性格である³⁷⁾。

ハルトマンの側のような記述と強調から、宗教的人間のほうが非宗教的人間より倫理的に絶対的に優れているわけではないというのが彼の立場であることは明白である。同時にマッキンタイヤとの論争のなかで、ハルトマンは世俗的倫理観よりユダヤ教法規からの宗教的倫理観のほうが優れていると考えていることを強調している。即ち、契約の枠組のなかでは、究極的に人間の孤立を意味する絶対的に自律した状況では倫理的な生活は実現されないとハルトマンは主張する。人間主義的倫理観に較べた場合の宗教的倫理観の利点は、会衆や、神と会衆の関係の枠組のなかで倫理観をしっかりと固定し位置決めできることである³⁸⁾。この記述は世俗主義より宗教のほうを優位に置くものではないのか、と考える人がいるかもしれない。しかし、ハルトマンの記述には一般的な人間主義的倫理観と世俗主義的な倫理観の両方に対する真正の敬意と評価が誠心誠意みられる以上、私はこうした意見を否定する。とはいえ、これらの考え方は明確さと具体性を欠いているため、信仰というコンテクストのなかでの倫理的意思決定の独自性に関する主張は十分な説得力のないままとなっている。いずれにしても、この主張が世俗的倫理観より宗教的倫理観のほうが優れていることを表明するものであると論じる人たちでさえ、最近の著書 *A Heart of Many Rooms* におけるハルトマンの記述を読めば黙らざるをえないであろう。同書のなかでハルトマンは次のように書いている。

「現代社会においては、人々は排他的で教条的で宗教的な態度に対してほんの少しの辛抱強さしか持ち合わせていない。そうした問題や限界があるにもかかわらず、世俗的でリベラルな社会は人間の持つ傾向性を特殊な傾向性へと普遍化することを強いることによって宗教的謙虚さが生まれる条件を醸成してきた³⁹⁾」。

この記述のなかでハルトマンはマイモニデスの先例をはるかに凌いでいる。ハルトマンはその記述のなかで、世俗的で人間主義的な倫理的観点から、その影響下にあるユダヤの伝統を解釈していると自覚しており、さらにそれ以上に、この倫理観に相反するユダヤの遺産の大部分よりこの倫理的教養のほうが優位にあると考えていることを明らかにしている。これらのことはユダヤ教独特の排他的な終末論を全人類に課すことを望まない、メシア的で多元論的なモデルの提示をハルトマンが試みようとする状況のなか

エイナット・ラモン：現代ユダヤ人神学者にとっての課題であるユダヤ世俗主義（Jewish Secularism）

で語られている。このようにしてハルトマンは今日みられるようなユダヤ教法規に根ざしたメシア思想にみられる特殊性よりも、普遍的で人類的な倫理観（その源流は世俗的）のほうが優位であることを立証している。こうした優位性の結果として、ハルトマンはディアスポラの結集を願う祈り、同胞に対する愛や外国人に対する愛の価値の概念、ノアの七つの命令などを含め、一般に人間主義的倫理観についての彼の理解に相応する宗教的言語であるユダヤ教法規に見られる豊富な概念に依存している⁴⁰⁾。ハルトマンは多様性のある人と宗教の枠組のなかで共通の生を創出するために、この宗教的言語を手段として、様々な関連組織をもつグループの間のギャップ、特に世俗主義者と宗教的な人々とのギャップを埋めたいと考えている⁴¹⁾。

4. 現代テクノロジー文化としての世俗主義—同化すべきか、または異教として廃すべきか

ハルトマンの認識論的枠組は基本的には多元論的であり、これは「いかなる観察者であれ1人の観察者に対しては真実全体または善の全体は明らかにされない」と主張するウィリアム・ジェームズによる影響を多大に受けている⁴²⁾。ハルトマンは保守派ユダヤ教徒と改革派ユダヤ教徒についての考察にこの認知的教義をうまく当てはめている⁴³⁾。このことから、下記の引用の表現にみられるように無神論者と世俗主義者に対する絶対的寛容があることがわかる。

特定のコミュニティ、特定の教師、特定の家族的伝統などの生活上での宗教的側面に影響を及ぼすところの、人間はどこから来て何のために存在しているのかという現代における認識は、マイモニデスが「完全な確実性が得られた」（*Guide* 1:71）と述べ、神の存在、唯一性、体を持たない霊的存在という絶対的な認識論の状態に立つ信念をわれわれに与えることを妨げている。従って、私は無神論者を含め、人間が存在する意味について異なる理解をもつ人々を、傲慢さや悪意による影響を受けているため、明らかに真実であることをみることができない人たちであるとは考えない…⁴⁴⁾。

しかし、これらの遠大な発言がハルトマンの多元論的で知的なプロセスを構築する人間主義に対する無条件の同意を反映しているにもかかわらず、彼の思想のなかには、世俗主義を現代テクノロジー文化の過ちと結びつけるような表現もある。特にハルトマンの最近の論文のなかには、世俗主義と同化主義を同一視し、さらにテクノロジーの時代にみられる価値観の放棄と結びつけるモチーフがみられることは興味深い。それ故、彼の小論である“Memory and Values”には、テクノロジーの時代における家族についての一次的な描写が含まれている⁴⁵⁾。この論文で描かれる現代の家族は、伝統的な宗教

的家族とは反対に、若い人々に反抗させ、家族メンバーに永続的に不満を抱かせ、子供に支配させ、高齢者に対して傲慢な態度を取らせ、過去に対する関心を失わせ、両親に対して子供が尊敬の念で接しないように仕向けている。この論文にはそれが特に世俗的家族、テクノロジー文化と世俗主義との関連、孤立した核家族についての言及であることを示す直接の記述は含まれていないが、それらについて述べていることをかなり明確にほのめかしている。同様に、“Torah and Secularism”と題した論文のなかで、ハルトマンは現代がもたらす孤立、快楽主義、無関心などのあらゆる問題を世俗主義の見出しの下で列挙していることも注目に値すると思われる⁴⁶⁾。これらの箇所内に在する緊張から、宗教を世俗主義より優位に置き、同化、孤立、アイデンティティーの欠如と世俗主義を結びつける階層的アプローチの名残がみられることは明らかである⁴⁷⁾。

社会的崩壊と精神的崩壊を普遍的かつ政治的な意味での世俗主義のせいにするのは、世俗的「ユダヤ教」に関するハルトマンのアンビバレントな姿勢と類似するものである。ハルトマンは初期の論文である“Joy and Responsibility”のなかで、イスラエル人の超世俗主義(*ultra-secularism*)と、ユダヤ民族の正常化(*normalization*)を説いたヘルツェルの古典的世俗主義とを同一視している。ハルトマンによると、この世俗的見解は、売春をも含む現代イスラエル社会の諸相を正常化の望ましい兆候として受け入れ、また正常化が「異教的なもの」と同義語であったユダヤの過去との決別の表現として受け入れることを示している。この教義をわかりやすく言い換えるなかでハルトマンは正常化と同化を同一視しており、その結果、特にユダヤ民族の正常化のビジョンを提唱した世俗的シオニズムの内部の論争が不鮮明になっている⁴⁸⁾。本来なら、「ユダヤ民族の正常化」を提唱した政治的シオニズムでさえ、この正常化を同化の緩慢化または防止の手段であり、ユダヤ人のアイデンティティー問題の解決策とみていたと述べるべきであろう。それぞれに独自性をもつ民族と宗教を特性づける方法として「正常な」(*normal*)という語を使用することが有効であるかどうかに関してはここでは問題にしないことにする。イスラエルの現代作家であるA・B・イエホシュア(1936年～)の*By Virtue of Normality*のシオニストについてのビジョンでは、ユダヤ民族のディアスポラを否定し、ユダヤ民族の選挙についての考え方に反対する古典的シオニストの立場が示されていることだけを述べることにする。同時に、このシオニストのビジョンでは、イスラエル社会におけるユダヤの多元論的アイデンティティーを深めることを提唱しているが、この呼びかけに対してハルトマンが熱意を持って参加するであろうことは間違いない⁴⁹⁾。

5. シオニストの政治的な世界観としてのユダヤ世俗主義

世俗主義の現象とそれが「ユダヤ教」とユダヤ民族に与える影響に関するハルトマンの立場に矛盾があることは、政治的運動としての世俗的シオニズムに対する彼の態度や、「ユダヤ教」の自己認識とその源（sources）に決定的な影響を与えている文化的現象としてのシオニズムを無視していることと関連があると思われる。ハルトマンにとってシオニズムとは、宗教的な人の姿に具現化される倫理観と道義心が欠如しているという批判に関連し、「伝統的なユダヤ教法規によって厳しく訓練された生活を伴う受動的で去勢されたタイプの人に対する嫌悪」と関連する政治的シオニズムのことである⁵⁰。従って、ハルトマンにとってそれに匹敵するシオニストの世俗的テキストとは、英雄が演説する、より正確に言うと、ディアスポラのユダヤ教法規を守るユダヤ人の世界観の根底にある政治的弱点に対して非難を浴びせかけるハイム・ハザズ（1898～1973年）の“The Sermon”である⁵¹。こうしたシオニズムと世俗主義との同一視、シオニズムと政治的シオニズムとの同一視によって、ハルトマンは皮肉な調子で、ミズラヒ運動のイデオロギー的な路線を進んでいく。この路線は既に第1回シオニスト会議の時に始まっており、文化的シオニズムに反対する一方で政治的シオニズムの創設者であるテオドル・ヘルツェル（1860～1904年）とラビ・ライネスによる歴史的契約を特徴としている⁵²。ハルトマンによると世俗的シオニズムは、必要な政治的条件の醸成とユダヤ人に精神の再生という課題を突きつけた点で文化的に貢献した⁵³。この主張はシオニズムに関するハルトマンの全ての小論で繰り返されている⁵⁴。ハルトマンの意見ではシオニズムの価値は、シオニズムが多面的立場をユダヤ民族に強制するような政治的現実を生み出し、契約を潜在的に条件とする責任の領域を拡大し、近代においてユダヤ人に降りかかった災厄と苦しみに誇りを持って対処してユダヤ民族を存続させる決意を表明した事実にある⁵⁵。世俗的シオニズムによってユダヤの世界とより広い世界との、低い地位からではなく⁵⁶、むしろ、より高い立場で対話する道を次のように開いたことである。

世俗的シオニズムは、霊的で安全な天にではなく、贖われていずまた確かでないこの地に戻るようにユダヤ人を導き、そのための方法を与えてきた。シオニズムはユダヤの主権がメシア的現実の表現でなければならないという信念を拒否するものである。政治的シオニズムは贖われていない世界で民族国家として行動するコミュニティの権限を表明するものである⁵⁷。

しかし、ハルトマンはシオニズムによって醸成された新しい条件を称賛し、これらの条件に内在する可能性に対する期待を表明しているものの、イスラエル内で生まれた世俗的ユダヤ人文化の内容に関する彼のスタンスは明確ではない。ハルトマンはその著書

である *A Living Covenant* のなかで、「しかしながら究極的には、有神論的枠組や無神論的枠組のなかで生きるためのコミットメントの源流は当事者やその人の価値体系に対する他の人の影響力…にある」ことを認めている⁵⁸⁾。しかし、さらに「だからこそ、「ユダヤ教」は契約を重視しながら、戒律に基づいて自らを組織するユダヤ人コミュニティが存在する限り、ユダヤ人にとって生きる可能性であり続けるのである⁵⁹⁾」。この文章を忠実に読めば、ハルトマンが「ユダヤ教」と契約的意識を同一視しており、ユダヤ人にとっての生きる選択肢としての「ユダヤ教」は戒律を守るコミュニティの存在に依存すると主張していることがわかる。その場合、その「ユダヤ教」が契約的意識に依存しない世俗的なユダヤ人コミュニティは、ユダヤ人にとっての生きる選択肢としての「ユダヤ教」の存在にどのような貢献をするのか。その役割は宗教に忠実な人々の社会を榮えさせ、拡大させる条件や課題の創出に制限されると結論づけるべきなのか。

ディアスポラのユダヤ人に対するレイボヴィッツの立場を説明するハルトマンの試みにも同様な明快さが欠けている。レイボヴィッツに続いてハルトマンも、そのイデオロギーが民族国家的で政治的なコミュニティと同様に非宗教的な方法でユダヤ民族を定義するため、世俗的シオニズムは大きな力をもつ伝統的なユダヤ教法規の枠組と競合すると述べている⁶⁰⁾。ハルトマン自身は正統派の主張には、宗教的枠組のなかでのみユダヤ民族の存続をみている点と（レイボヴィッツによって擁護される記述）、ユダヤ人社会とその自己規定の変容のツールとしてのみかかる存続をみている点について同意していると思われる⁶¹⁾。そのため、ユダヤ教法規と世俗的シオニズムがもたらす政治的現実と代替的なユダヤ人アイデンティティーの枠組との間の相反と対立を解決することについてのハルトマン自身のスタンスは曖昧なままである。

この質問に対する答としてハルトマンは、イスラエル国家の革命的メッセージの1つは「ユダヤ教」における神聖なるものの次元を、シナゴグと家族という狭い領域に限られているディアスポラであるユダヤ統一体における立場から、ユダヤ人が運営し、そのためにユダヤ人の価値観によって形成されることが要求される公的で政治的な場へと拡大することであると述べている。意識しているかどうかはわからないが、ハルトマンはここではA・D・ゴードン（1856～1922年）の考え方に沿っている。ゴードンはイスラエルにおける世俗的で文化的なシオニズムを明確にする最初の人物の1人であり、イスラエルの地ではフェスティバルや特別な日だけでなく、毎日の生活（「些細な日々」）も神聖化されたものになると考えた⁶²⁾。この変容の重要性はハルトマンによると、ディアスポラにおけるその権威の領域であった儀式についての問題に加えて、経済的かつ政治的な問題に触れる点までユダヤ教法規の責任を拡大することにある⁶³⁾。

この発言は何を意味しているのか。ハルトマンの考え方に精通していなければ、これ

エイナット・ラモン：現代ユダヤ人神学者にとっての課題であるユダヤ世俗主義（Jewish Secularism）

らの発言はユダヤ教法規の国家設立を暗に呼びかけていると解釈される可能性がある。しかし、人間主義的倫理観や宗教的で文化的な多元論にコミットすることをハルトマンが心から宣言していることを考えた場合、この可能性はないと思う。あるいは、これらの言葉のなかに個人的な立場についての法律の場合と同様に、ユダヤ教法規がユダヤ国家の民主主義的権威と対峙する点に関しての意思決定を避ける姿勢があると考えられる人もいよう。従って、ここでもやはり、ハルトマンの考え方は知らないうちに袋小路に入ってしまったと思われる。

6. ユダヤ世俗主義は伝統的「ユダヤ教」の適正な解釈の典型を示すことができるのか

ハルトマンの著書のなかにある世俗主義に関する論考を綿密に読んでみて皮肉に思えるのは、特に世俗派「ユダヤ教」の内部に文化としての「ユダヤ教」の起源が見られると定義するとき、複雑に絡みあったその思考の解決の糸口が彼自身のうちに見出せるということである。実際のところ、ハルトマンはこの定義を無視しているようである。著書 *A Heart of Many Rooms* の最初の部分でハルトマンは「ユダヤ教」を積義のプロセスであると述べているが、その著書全体をみると、古典的「ユダヤ教」の文献に代わって世俗的「ユダヤ教」が提起する広範囲な解釈はどこにも繰り返されていない⁶⁴⁾。ハルトマンは家族の枠組のなかで歴史的意識を伝え、シナイ山を思い出すことの重要性について広範囲にわたって論考しているが、民族国家的な歴史的意識がシナイ山との関連付けやシナイ山へのコミットメントのない世俗的家族の枠組のなかで伝えられる現実については述べていない。この家族的で民族国家的な遺産は、イスラエル国家において、主に近代であるが近代だけには限定されない時期に発生した社会的現実とシオニストの文化的イデオロギーの所産である。

ハルトマンは具体的には、世俗的シオニズムの弁証法的性質に関するゲルショム・ショーレムの言説を認めている⁶⁵⁾。しかし、上述したように、ショーレムは「実際にはその独自の歴史へのユートピア的逃避であるイスラエルの人々を永遠の言葉に戻すことに伴う神政主義的期待」の実現を心の奥深くで切望していたので、ショーレム自身がイスラエルの世俗的文化を深く理解していたかどうかは疑わしい⁶⁶⁾。いずれにしてもショーレムと同様、ハルトマンも聖書神話に基づく民族国家としてユダヤ人の一般的な生活を構築するためのシオニズムの政治的能力を超えて、世俗的シオニズムをその宗教的な過去と弁証法的に関連づけるなかで存続の要素を明確にすることは難しいと考えている⁶⁷⁾。同様に、ハルトマンはディアスポラのユダヤ人に対するレイボヴィッツの文化

的批判について述べるときでも、世俗的シオニズムを聖書のみに関連しており、後のユダヤ教の文献から切り離された文化として捉えるレイボヴィッツと同じ捉え方をしているように思われる⁶⁸⁾。

レイボヴィッツに倣ってハルトマンは、新しいイスラエル国民はタナハ (Tanakh) を奇跡の源としてではなく、人間的ヒロイズムの源としてみていると書いている。実際のところ、ハルトマンは日々の世俗的現実の様々な側面を含め、神聖さを人間の制度に帰することを拒んでいるレイボヴィッツを批判している。にもかかわらず、ハルトマンはユダヤ人のイスラエル世俗主義についてのレイボヴィッツの紋切り型の説明が実際に、どの程度まで正しいのかについては疑問を呈していない。世俗的シオニスト文化に残されている前近代的「ユダヤ教」の唯一のものはヒロイズムの物語の源として、あるいは預言者の倫理観の源としての聖書への愛着であるのか。さらに、ハルトマンが主張するように、イスラエル国家におけるシオニスト教育の枠組のなかで聖書の文字通りの意味についての勉強、すなわち、キリスト教の観点の採用に重点を置くことを特徴とすることが正しいのか⁶⁹⁾。あるいは世俗的イスラエル文化の観察者は、世俗的イスラエル文化の様々な層を区別するために自分の観点を洗練し、拡大したものにすべきなのか。

この文化は、「ユダヤ教」とユダヤ民族全体に決定的な影響を与え、最終分析では決定的な影響を与えることになる世俗的積義というタペストリーを織りながら、新しいミッドラシーム、即ち、複数の聖書解釈書を創出してきたし、これからも創り出していくだろう。次の3つの例は、「ユダヤ教」の古典的文献を解釈するとき世俗的ユダヤ人の聖書解釈学の特徴にハルトマンが精通していない、あるいは誤解していることを具体的に示すものである。これらの例は、現代のヘブライ詩の無尽蔵の宝庫から選んだものであるが、現代の世俗的ヘブライ文学または思想のほぼあらゆる作品からこの文化には豊富な積義の層があることがわかる⁷⁰⁾。

エサウについてのハイム・グリ (1936年～) の詩は、ラビ的解釈を拒否する聖書の世俗的解釈がどの程度「キリスト教的」であるのかを考察するための良い例である。伝統的な解釈では、預言者マラキ (1: 2-3) の言葉に倣ってエサウ像を次のように解釈している。

「エサウはヤコブの兄ではないのかと主は言われる。しかし、わたしはヤコブを愛しエサウを憎んだ…」。基本的にこの解釈では「それはエサウがヤコブを嫌悪する有名な法則である」というラシの言葉に要約されるように、神によって嫌われるエサウと邪悪な力とがほぼ同一視されていた (*Sifre, Beha'aloqha*. § 69を引用した創世記33:4, s.v. *vayishaqehu* についてのラシの積義)。それに対して、グリは、エサウを悲劇の人であり、不公平な扱いを受けてきた素朴な人物として描く聖書テキストの素直な意味を踏ま

え、エサウに共感している。グリは *The Smell of the Field* と題した詩のなかで、エサウのなかに悲しみと誹謗中傷に耐えようとする意思をみる一方で⁷¹⁾、後の詩 *Esau* のなかではエサウを年老いた男が沈黙する姿、神の祝福を失ってしまった拒絶された息子、「その日、獲物を背負って山からもっと早く帰っていたなら」と「あれこれと考える」人物として描いている⁷²⁾。グリの見解はラビ的な解釈とその権威に対する明白な反抗であることは確かであるが、これがキリスト教的積義を示すものであると主張することは次の2つの理由により間違っていると思われる。第一の理由は、ラビ的な伝統と同様、キリスト教もエサウを邪悪さと結びつけていたことである⁷³⁾。第二に、教会の神父や教会の神学の解釈はグリにとって全く関係がなく、グリにとっての明白な倫理的理由によって、ユダヤの^{ミドゥラッシュム}聖書解釈こそが反抗する文化的要素なのである。

世俗的^{ミドゥラッシュム}聖書解釈のプロセスの要素を説明する場合に注意しなければならない第二の点は、祈りの言葉の世俗化プロセスについての理解である。ハルトマンは近代人にとっての祈りの経験の重要性について広範にわたって論考している。彼は祈りを予言的経験として理解しているが、祈りを^{ハラ}ユダヤ^{ハラ}教法規の^{ハラ}枠組のなかでのみ考察し、世俗的な文化社会における祈りの存在を無視している⁷⁴⁾。この場合、宗教を遵守する聴衆のために書くなかで、ハルトマンは祈りの法規に、さらに^{ハラ}ユダヤ^{ハラ}教法規は決して祈りを単なるイサクの燔祭の追体験としてのアケダー（イサクの手足を縛る意）と見ているわけではないとする出典解釈に柔軟性があることを強調している⁷⁵⁾。祈りに対するハルトマンのアプローチは、反抗的な個人のためではなく、個人のために余地を与えるものである⁷⁶⁾。ヘブライの民謡や現代のヘブライ詩にみられる非常に豊富な叙情的な祈りを考察した場合、神と親密につながっているという経験を見出すことができる。個人的な経験から始まって、国家的な祈りの言葉にまで発展している。こうした祈りは^{ハラ}ユダヤ^{ハラ}教法規の伝統的で法的な^{ハラ}枠組から離れるが、反抗する時でさえ^{スィドゥール}祈禱書にみられる祈りの言葉と深く関連している。この積義的アプローチの例はヤフーダ・アミハイ（1924～2000年）の詩の有名な詩句である “God full of mercy! If God were not so full of mercy, there would be mercy in the world and not just in Him”（慈悲深き神よ！ 神がそれほど慈悲深くないのであれば、神にではなく、世界に慈悲があるだろう）にみられる⁷⁷⁾。この詩の深遠な実存的意味については詳しく述べる必要はない。この詩は、神の命令を容易に受け入れる伝統的な祈りの言葉に抵抗する一方で、世界における苦しみと残酷さの現実にも強く抗議している。この詩の解釈を、^{ミドゥラッシュム}聖書解釈のなかではアベルの殺害を、自分の面前で2人の剣闘士に決闘を命じる王に喩えられている神そのものの責任にしている恐ろしいラビ的積義の近代再生版とみる人がいるかもしれない（*Genesis Rabbah* 22.9）。もう1つの例は、女性詩人であるエステル・ラーブ（1894～1981年）の *Blessed is He who made me a*

Woman と題した詩である。この詩は、ここ何十年間におけるフェミニズムの影響のおかげで新たな関心が沸き起こったことに対する喜びを謳ったものである。詩は次のような言葉で始まっている。「私を女性にしてくれた神に祝福あれ—私は大地であり人間である [ヘブライ語では頭韻を踏んでいる：*adama ve-adam*]。当然のことながら、この詩は創世記における人の創造についての解釈だけでなく、宗教を遵守するユダヤ人が毎朝復誦する祝福の祈り、即ち、「私を女性にしなかった…神に恵みあれ」に対する抵抗でもある⁷⁸⁾。何にもまして、この詩は女性が神と深く親密に結びついていることを表現しており、この祈りの言葉に抗議するだけでなく、現代の祈りの言葉を再生し、その再生に影響を与えている⁷⁹⁾。

「象徴的で儀式的な聖書の命令^{ミツヅクオート}の多くを通して宗教的親密性と神秘主義的次元が表現されることなく、倫理的積極行動主義や道徳的真面目さに「ユダヤ教」が縮約されると、精神生活の豊かさの多くが「ユダヤ教」から失われることになる⁸⁰⁾」。そのため、精神的目標のために倫理原則に妥協をもたらすことを望まないハルトマンは、倫理にのみ焦点を当てて儀式を無視することは、共通の民族や共同体の体制を損なうものであるとも考えている。ここでもハルトマンはヘブライ人の祝祭の暦をイスラエルの地における公的な事柄の中心に据える政治的シオニズムに感謝しているものの、キブツやモシャヴァ、あるいは国家の（世俗的な）教育制度など世俗的コミュニティにおけるユダヤの儀式的象徴や戒律の世俗化プロセスを認識していないように思われる⁸¹⁾。この文化革命により、ユダヤ暦においてこれまで無視されてきた様々な日（トゥビシュバット [樹木の新年の祝い] や、ツッベアブ [アブの月の15日にロマンチックな愛を祝うユダヤの日など]）を復活させることにより、また新たに特別な日（ホロコーストの日、戦没者記念日、独立記念日）を設けることによってヘブライ暦が豊富になった。

既に述べたようにハルトマンは、世俗主義を異端者で、宗教的な人と言葉や価値体系を共有しないものと見るレイボヴィッツの立場には異議を唱えている⁸²⁾。しかし彼の恩師であるラビ J・B・ソルヴェイチクに依存してはいるが、その考えを凌いでいるハルトマンは、宗教的な人と世俗的な人が共有する運命の契約に関して対話を行なう条件を運命の契約が醸成すると主張し、さらに正統派社会の分離主義者のアプローチはこの機会を、そして人々を失う可能性がある⁸³⁾と論じている⁸³⁾。これまでみてきたように、ハルトマンは非宗教的な人より宗教的な人を優位に置く態度にはあからさまに異議を唱えている⁸⁴⁾。にもかかわらず、ユダヤ民族は彼の著書のなかでは宗教的コミュニティとして定義されている。そのため、ハルトマンは *A Living Covenant* のなかで「神はイスラエル人に、歴史のなかで神の王国を築くドラマに参加するように要請した」と書いている⁸⁵⁾。これまで考察してきたようにこの記述では、自分自身を契約の神学的パターンの

一部とはみなさないユダヤ人を、現代における「ユダヤ教」とユダヤ人の生命力を継続させる創造的で積極的な力の外側に置いている。

世俗主義についてのハルトマンのアンビバレントな姿勢と、そのことを現代におけるユダヤ人内部の重要な（最も重要ではないにしても）積義的経路としてハルトマンが認識していない理由はいくつかある。このアンビバレントな姿勢の理由の1つは、ハルトマンがユダヤ人内部の様々なグループ間の関係を平等に考えるためのシステムの構築に真面目に取り組んでいるにもかかわらず、宗教集団の様々な部分に存在する世俗主義に対する父権的また対立的なモデルとハルトマンが未だに部分的に結びついている度合と関係があることだと思われる。世俗主義に対するハルトマンのアンビバレントな態度のもう1つの理由は、彼の宗教的思想の重要な側面である契約のモデルと関連がある。ハルトマンがそれを依存のモデルとしてではなく、融和性と成熟性の非階層的モデルとして解釈しようと努めたとしても⁸⁶⁾、「ユダヤ教」における価値概念の「契約」の歴史的源流は明らかに階層的な重要性に満ちている⁸⁷⁾。トーラーのなかでも伝統的な祈りの言葉のなかでも契約の概念にはそれによって拘束されている暗示的意味が詰め込まれている。ユダヤ教法規の法的な面からすると、男性の側の当事者あるいは男性として象徴的に描かれた人物（神：結婚の契約をしている男）は、契約の相手（イスラエルの民：結婚相手である女性）より自分の優位性を認識している。そのため、宗教コミュニティと世俗的コミュニティとの関係を明確にする状況のなかではどの程度まで「契約」という言葉を使用することが望ましいのか、契約という言葉は世俗主義者より宗教的な人々のほうが優位であるという階層的想定をどの程度まで含んでいるのかという疑問が生じる。最後に、世俗主義者の自己定義がイスラエル国家における宗教と国との間の宗教的威圧や制度的共生関係に対して攻撃的に論じていることに、当然のことながら、注意すべきである。イスラエルにおける世俗的ユダヤ人の普通の生活の過程で日々、意識することなく気付かないうちに生じている聖書解釈的プロセスを意識させ、その積義的方法を特徴づけようとする真面目で前向きな論考はほとんどない⁸⁸⁾。この積義は、シオニストの枠組の結果として花開いたとしても、ヘブライ語とイディッシュ語で書かれたユダヤ啓蒙主義文学の文献のなかではシオニストより前に存在しており、シオニストとは無関係であった。シオニストは間違いなく、イスラエル国家における「ユダヤ街」に影響を与えたが、ユダヤの世界に対するシオニストの貢献はそれだけには限定されない。積義的姿勢としての世俗主義は宗教的でラビ的な権威あるいは共同体の権威の範疇から、こうした権威からは自由である他の範疇へとその宗教的内容、その文書、その言語を解き放ち、変容させ、それによってこれらに新しい意味を与えたのである。宗教的なユダヤ人と世俗的なユダヤ人の共存の枠組のなかで世俗主義のこの側面は宗教的権威の

維持に関わる人にとっては重大な脅威であったし、脅威となっている。こうした理由により、例えばオハッド・ナハリンの聖書積義的作品である“Who Knows One”のバトシェバ・ダンスカンパニーによる公演は、超正統派分子からの圧力によって、イスラエル国家の公式の第50回独立記念祭 *Pa'amonei ha-Yovel* の演目から外された。宗教組織にとってはダンサーの下品な衣装よりも、「過越しの祭り」で朗読される儀式的の詩である“Who Knows One”に与えられた世俗的解釈のほうがはるかに耐え難いものであった。しかしそれにもかかわらず、世俗的なユダヤ人がその世俗的な視点からユダヤ文化の言語を解釈し、具体的にこのような聖書的解釈をしているということが、宗教的ユダヤ人にも彼らの宗教生活の基礎を成す経典の再解釈を余儀なくさせている。

ユダヤ教法規を世俗的でリベラルな倫理的言語に翻訳しようとするハルトマンの試みは、宗教的思想家が世俗主義者の挑戦に応じるのと同様に、この積義的挑戦に対する宗教的な対応の重要な側面となる可能性がある。ハルトマンによると、コミュニティとの一体感は、ユダヤ教への改宗者が「貴方の神は私の神」と言う前に「貴方の民は私の民」と宣言するのと同様に、啓示に先行するものである。そうした理由により、ユダヤの教育の目標は一般には伝統の、特にユダヤ教法規の文化的言語との一体化を顕在化させることであるとハルトマンは考えている⁸⁹⁾。このビジョンからみると、法体系としてではなく、時間軸や地理的空間軸を通して我々とコミュニティの間に一体化の橋をかける象徴的で倫理的かつ共同体的言語としてのユダヤ教法規についてのハルトマンの定義は広範で思い切ったものであることがわかる。実際にハルトマンが切望したプロセスとは、ユダヤ教法規の世俗化のプロセスである。即ち、過去においては専ら宗教的権威に従属していた内容をその権威から独立した領域へ解き放つことである。ハルトマンは、このプロセスが生まれる方法については十分に説明していないし、この願望の革命的側面には気付いていないようである。ユダヤ教法規のこうした定義は権威から解放され、ラビ組織や宗教的コミュニティからは自由な立場でユダヤ教法規を解釈できるようにするだけでなく、倫理的言語としてのユダヤ教法規の解釈に対する責任を男性と女性の両方、宗教的ユダヤ人、世俗的ユダヤ人に一緒に課すことである⁹⁰⁾。ハルトマンがこの目標に向かって努力するように世俗のコミュニティを目覚めさせることに成功すれば、その結果は、アハド・ハアム、ピアリク、ゴルドンなどの文化的シオニズムの創設者でさえなしえなかった、現代におけるユダヤ文化の画期的な革新となるであろう⁹¹⁾。

謝辞

この論文をヘブライ語から英語に翻訳してくれたラビ・ジョナサン・チップマンに謝意を表明したい。

注

- ※ 本稿はEinat Ramonによる“Jewish Secularism as a Challenge for Modern Jewish Theologians: The case of David Hartman’s Thought”の翻訳である。
- 1) この論文を書くに当たって参考にした書物は次のとおりである：David Hartman, *Maimonides: Torha and Philosophic Quest* (Philadelphia: JPS, 1976) [below: *MTPQ*]; *Crisis and Leadership: Epistles of Maimonides*, texts translated and notes by Abraham Halkin, Discussion by David Hartman (Philadelphia: JPS, 1985) [below: *EM*]; David Hartman, *A Living Covenant; The Innovative Spirit in Traditional Judaism* (New York-London: Free Press/Macmillan, 1985) [below: *LC*]; idem., *Joy and Responsibility* (Jerusalem; Ben Zion Posner, 1978) [below: *JR*]; idem., *Conflicting Visions; Spiritual Possibilities of Modern Israel* (New York: Schocken, 1990) [below: *CV*]; idem., *A Heart of Many Rooms: Celebrating the Many Voices Within Judaism* (Woodstock, Vt.: Jewish Lights, 1990) [below: *HMR*]; idem., *Israelis and the Jewish Tradition* (New Haven: Yale University Press, 2000) [below: *IJT*].
 - 2) 「多元主義は啓示の主張を制限する認識論的枠組を必要とする。また、多元主義は、神の統一が人類全てにとって1つの普遍的な道を暗示してはいないとする政治的理念を必要としている」—*LC*, 18。これは、神の世界には多くの道があることを心から受け入れる宗教的な認識論的枠組を構築したいというハルトマンの意図が明白に示されている記述である。
 - 3) Eric S. Waterhouse. “Secularism” in *Encyclopedia of Religion and Ethics*, ed. J. Hastings (New York; Scribners, 1921), 11: 347-350.
 - 4) Bryan R. Wilson, “Secularization,” on *The Encyclopedia of Religion*, ed. M. Eliade (New York: Macmillan, 1987), 13; 159-165.
 - 5) ユダヤの百科事典の調査から、*Hebrew encyclopaedia* [ヘブライ語] にも *Encyclopaedia Judaica* にも「世俗主義」または「世俗化」についての項目が全くないことが判明したことは興味深い。ヘブライ語で書かれ（あるいは「ユダヤ教」を取り上げており）、「世俗主義」または「世俗化」という項目を含んでいる唯一の百科事典は *Israeli Encyclopedia of Social Sciences* [ヘブライ語] のみである。Rivka Rahat, ebrew] *Encyclopedia of Social Sciences* [Hebrew] (Merhavia: Sifriat Poalim, Hotza’at Hakibbutz Haartzi-Hashomer Hatzair, 1964), 2: 494-495 を参照のこと。
 - 6) シオニスト運動が始まった当時の文化論争とその論争におけるアハド・ハアム の立場については、Ehud Luz, *Parallels Meet: Religion and Nationalism in the Early Zionist Movement (1882-1904)* (Philadelphia: JPS, 1988), 137-172 を参照のこと。文化としての「ユダヤ教」(Judaism) の定義の推移については Eliezer Schweid, *Towards a Modern Jewish Culture* [Hebrew] (Tel Aviv: Am Oved, 1995) を参照のこと。
 - 7) 「市民宗教」という概念の意味については、Robert Bellah, “Civil Religion in America,” *Daedalus* 96 (Winter 1967), 1-21 を参照のこと。「イスラエルの市民宗教」におけるユダヤの宗教的言語の部分的な世俗化については、Charles S. Liebman & Eliezer Don-Yihya, *Civil Religion in Israel* (Berkeley: University of California, 1983) を参照のこと。

- 8) ハルトマンはその著書である *Joy and Responsibility* の最初の部分で、世俗的シオニズムに対するハレーディーの姿勢ならびにラビ・クック学派の姿勢を初めて批判している。Hartman, *JR* 7-8 を参照のこと。さらにハルトマンはその著書 *Conflicting Visions* のパート 2 とパート 3 のなかで好意的ではあるが批判的な方法で、レイボヴィッツ、ソロヴェイチク、ヘシエル、カプラの思想について述べている。Hartman, *CV*, 57-102, 142-206 を参照のこと。
- 9) 「その存在ならびに政府に関する取り決めおよび政治的な取り決めの問題はそれ自体で価値がある、特殊な主体としてのイスラエル国家についての認識はカナン主義のエッセンスである…。その歴史的エッセンスに基づいた「ユダヤ教」についての理解とカナンのアプローチの間には大きな矛盾がある…。「ユダヤ教」に具現化されるあらゆるものに関して…。「トーラーと戒律」に向かうように子供を教育する「義務」は親にある」。これは、1966年のイハド・ベン・エーザとのインタビューのなかでレイボヴィッツが示した世俗主義とユダヤ教との全面的対立についての多くの表現のうちの 1 つである。Yeshayahu Leibowitz, *Yahadut, Am Yehudai umedinat Yisrael* (Jerusalem: Schocken, 1979), 250, 254 に掲載。
- 10) Aviezer Ravitzky, *Herut 'al ha-Luhot: Qolot aherim shel hamahshava hadatit* (Tel Aviv: Am Oved, 1999), 232.
- 11) Rabbi Avraham Yitzhak Hachohen Kook, *Orot* (Jerusalem; Mossad Harav Kook, 1980). 92.
- 12) Gershom Scholem, "Secularism and Its Dialectical Changes" [Hebrw], in *Od Davar* (Tel Aviv: Am Oved, 1989), 124.
- 13) 同上書 "Reflections on Jewish Theology" [Hebrew], in *Devarim be-go* (Tel Aviv: Am Oved, 1982), 587-588.
- 14) Ravitzky, *Herut al ha-Luhot*, 242-249.
- 15) Soloveitchik, "Kol Dodi Dofek," in *Ish ha-Emunah* (Jerusalem: Mossad Harav Kook, 1981), 86-95.
- 16) Ravitzky, *Herut al ha-luhot*, 246. ミズラヒ運動開始時におけるこの立場の形成とその形成においてラビ・ライネスが演じた役割については、Ehud Luz, *Parallels Meet*, 234-238; Yeshayahu Leibowitz, "Religious and Secular People" [Hebrew], in *Yahadut am Yehudi umedinat Yisrael*, 269 を参照のこと。レイボヴィッツの考え方と宗教的シオニズムの思想家の考え方の違いに関しては、Dov Schwartz, *Emunah 'al Parashat Derkakhim [The Theology of the Religious Zionist Movement* (Hebrew)] (Tel Aviv: Am Oved, 1996), 254-267 を参照のこと。
- 17) Leibowitz, *Yahadut, am Yehudi*, 269.
- 18) Mordecai M. Kaplan, *The Meaning of God in Modern Jewish Religion* (New York: Reconstructionist Press, 1962⁵), 328.
- 19) 同上書。
- 20) A. J. Heschel, *The Earth is the Lord's* (Cleveland-New York-Philadelphia: Meridian-World-JPS, 1963), 103-104.
- 21) 宗教的懐疑と世俗主義に対する寛容さがヘシエルに欠けているという批判について

エイナット・ラモン：現代ユダヤ人神学者にとっての課題であるユダヤ世俗主義（Jewish Secularism）

- は、Neil Gillman, *Sacred Fragments* (Philadelphia: JPS, 1990), 134-135 を参照のこと。
- 22) Hartman, *CV*, 8.
 - 23) 同上書 9。
 - 24) 同上書 8。
 - 25) Hartman, *HMR*, 105.
 - 26) ユダヤ教法規に対する盲目的従順さと強い信仰心を同一視するハルトマンの批判の例は彼の著書、特に *A Living Covenant* に散見される。Hartman, *LC*, 58, 107-108 を参照のこと。
 - 27) ハルトマンはこの言葉を、イスラエルのユダヤ人とディアスポラのユダヤ人のために共通の精神的言語を創出することと関連させて考えているが、私の考えでは、この論考はイスラエルにおける世俗的ユダヤ人との共通の言語の創出とも間接的に関係がある。Hartman, *HMR*, 104 を参照のこと。
 - 28) Hartman, *Maimonides*, 35.
 - 29) Hartman, *LC*, 12. さらに同書の98-99の同様な解釈を参照のこと。
 - 30) Idem, *Maimonides*, 145.
 - 31) 同上書159。
 - 32) 同上書 7。
 - 33) Idem., *LC*, 103-104.
 - 34) 同上書107。
 - 35) 同上書103。
 - 36) 同上書3, 98-99。
 - 37) *LC*, 183-184.
 - 38) 同上書99-101。
 - 39) Idem., *HMR*.160.
 - 40) 同上書 8。
 - 41) 同上書。
 - 42) W. James, *Essays on Faith and Morals*, 284, Quoted by Hartman in *LC*, 258.
 - 43) Hartman, *HMR*, 193-204.
 - 44) Hartman, *LC*, 257.
 - 45) 同上書58-61。
 - 46) 同上書71-72。
 - 47) 同上書214。
 - 48) Idem., *CV*, 25.
 - 49) A. B. Yeshoshua. *Bizekhut ha-Normaliyut* (Tel Aviv: Schocken, 1980)
 - 50) Hartman, *LC*, 3,306.
 - 51) 同上書。
 - 52) Ehud Luz, *Parallels Meet*, 235-238.
 - 53) Hartman, *CV*, 32.
 - 54) 同上書208、225、232、262。

- 55) Idem., HMR, 208-209.
- 56) 同上書116。
- 57) 同上書88-89。
- 58) 同上書 LC, 203。
- 59) 同上書。
- 60) Hartman, HMR, 269.
- 61) 同上書270。
- 62) Idem., CV, 38; A. D. Gordon, “An Irrational Solution” [Hebrew], *Mivhar Ketavin* (Jerusalem: Histadrut Hazionist, 1983), 184.
- 63) Hartman, CV, 43.
- 64) Idem., HMR, 18.
- 65) 信仰心と世俗主義との融合の可能性に関するショーレムの内的葛藤については彼の “Reflections on Jewish Theology,” *Devarim bego*, 584 を参照のこと。
- 66) Scholem, 同上書587。
- 67) Hartman, HMR, 278.
- 68) 同上書。
- 69) 同上書125。
- 70) 近代ヘブライ文書の積義的特徴については、David C. Jacobson, *Modern Midrash: The Retelling of Traditional Jewish Narrative by Twentieth Century Hebrew Writers* (Albany: SUNY Press, 1987) を参照のこと。
- 71) Hayyim Guri, *Mahberot Elul* (Tel Aviv: Hakibbutz Hameuhad, 1985), 39.
- 72) Hayyim Guri, *Haba Aharay* (Tel Aviv: Hakibbutz Hameuhad, 1994), 48.
- 73) Yisrael Yuval, *Two Nations in Your Womb: Jews and Christians-Mutual Images* [Hebrew] (Tel Aviv: Am Oved & Makhon Alma, 2000), 16-45.
- 74) Hartman, LC, 137-138.
- 75) 同上書137-138、145、155-159。
- 76) 同上書166。
- 77) Yehudah Amihai, *Shirim*, 1948-1962 (Jerusalem-Tel Aviv: Schocken, 1977), 69.
- 78) Anne Laidus Lerner, “A Woman’s Song: The Poetry of Esther Raab,” *in Gender and Text in Modern Hebrew Literature*, ed. N. Sokoloff, A. L. Lerner, A. Norich (New York: JTS, 1992), 17-38 を参照のこと。
- 79) Gili Zivan の論文である “Blessed is He who has made me... a Woman/A Jewess-On the Urgency of Changing the Blessing” [Hebrew], in *A Good eye: Dialogue and Polemic in Jewish Culture. A Jubilee Book in Honor of Tovah Ilan*, ed. N. Ilan (Tel Aviv: Kibbutz Hameuhad & Neemanei Torah va-Avodah, 1999), 278-301 を参照のこと。
- 80) Hartman, LC, 97.
- 81) この課題の枠組を広げるために下記を参照のこと : Matti Davidson, “The Reflection of Compounds of Israeli Identity in Readers from the 1950’s and ‘60’s” [Hebrew] *Zemanim* 72 (Fall 2000), 32-43; Schoshana Siton, “Education and Culture in Early Childhood in the Yishuv: The

- Construction of a New Children's Culture” [Hebrew], *ibid.*, 44-56.
- 82) Hartman, *CV*, 90, 97.
- 83) *Idem.*, *HMR*, 113.
- 84) *Idem.*, *LC*. 12.
- 85) 同上書 5。
- 86) 同上書 55。
- 87) 価値観—概念という語のルーツとその用法を明確にするためには、Max Kaddushin, *The Rabbinic Mind* (New York: Bloch, 1972), 84 を参照のこと。
- 88) 例 えば、Dedi Zucker (ed.), *We Secular Jews* [Hebrew] (Tel Aviv: Yedio Aharonot. 1999) を参照のこと。ヘブライ神話の世俗的解釈についての概論は Yedidiah Yitzhaki, *With Uncovered Head: Principles of Jewish Secularity* [Hebrew] (Haifa: Haifa University, Zmorah Bitan, 2000), 215-230 に掲載。
- 89) Hartman, *HMR*, 129-131.
- 90) 同上書 127。
- 91) 世俗化のプロセスからの、従ってユダヤ教法規の再生からのアハド・ハアムの後退については、Eliezer Schwied, *Judaism and Secular Culture* [Hebrew] (Tel Aviv: Habibbutz Hameuhad, 1981), 42-43 を参照のこと。このプロセスからの A. D. Gordon の実際の後退については（彼自身がその著書のなかで提唱さえしている）については Einat Ramon, “Religion and Life: The Renewal of Halakhah and Jewish Religion in the Thought of A. D. Gordon” [Hebrew], *Zemanim* 72 (2000), 76-88 を参照のこと。ユダヤ教法規の世俗化についての政治的かつ法的な課題に関しては、Haim Cohen, “The Secularization of Divine Law”, in *Jewish Law in Ancient and Modern Israel* (New York: Ktav, [1971]), 1-49 を参照のこと。